



La inquietud de Derrida: Heidegger y el “dejar ser” en *Donner le temps II*

Delmiro Rocha¹

Recibido: 15-08-2023 / Aceptado: 17-11-2023

Resumen. Este artículo aborda el análisis que Jacques Derrida lleva a cabo, en el seminario *Donner le temps II*, acerca del concepto heideggeriano de *Lassen*. ¿Es posible dejar ser al otro? ¿Podemos pensar un “dejar ser” que no signifique abandono? El artículo focaliza el análisis en la séptima sesión del seminario de Derrida y trata de dar cuenta del interés de la deconstrucción en el pensamiento heideggeriano del don. ¿Es ontológicamente posible la *Gelassenheit*? ¿Cuál es la relación entre el “*laisssant-rester*” de Derrida y la “*Gelanssenheit*” de Heidegger? ¿Qué significa estar tranquilo?

Palabras clave: *Lassen*; *Unheimlichkeit*; don; inquietud; deconstrucción.

[en] Derrida’s restlessness: Heidegger and “letting be” in *Donner le Temps II*

Abstract. This article deals with the analysis that Jacques Derrida carried out, in the *Donner le temps II* seminar, about the Heideggerian concept of *Lassen*. Is it possible to let the other be? Can we think of a “letting be” that does not mean abandonment? The article focuses the analysis on the seventh session of Derrida’s seminar and tries to account for the interest in deconstruction in Heidegger’s thought of the gift. Is *Gelassenheit* ontologically possible? What is the relationship between Derrida’s “*laisssant-rester*” and Heidegger’s “*Gelanssenheit*”? What does it mean to be calm?

Keywords: *Lassen*; *Unheimlichkeit*; gift; restlessness; deconstruction.

Sumario: 1. Introducción; 2. Análisis de la séptima sesión de *Donner le Temps II*; 3. La inquietud de Derrida; 4. Conclusión: Derrida - *das Unheimliche*; 5. Bibliografía.

Cómo citar: Rocha, D. (2023) “La inquietud de Derrida: Heidegger y el “dejar ser” en *Donner le temps II*”, en *Escritura e Imagen* 19, 171-183.

¹ Universidad de Santiago de Compostela
delmiro.rocha@usc.es

1. Introducción

Muchas son las diferencias entre las dos partes publicadas (1991 y 2021) del seminario *Donner le temps* que Jacques Derrida impartió en la École Normale Supérieure de París entre 1978 y 1979. El análisis de esas diferencias requeriría un largo espacio de sutiles lecturas. Sin embargo, aquí queremos focalizar nuestra atención solamente en una de esas diferencias, a saber, que tanto los términos alemanes “*Lassen*” y “*Gelassenheit*” como la expresión francesa “*laissant-rester*” solo aparecen en el segundo volumen publicado. Apoyado en este hecho, el presente trabajo aborda el análisis que Derrida lleva a cabo en la segunda parte de aquel seminario, y publicada póstumamente como *Donner le temps II*, acerca de los conceptos heideggerianos de “*Lassen*” y “*Gelassenheit*”. ¿Es posible dejar ser al otro? ¿Podemos pensar un “*laissant-rester*” que no signifique abandono? Con este objetivo declarado, el presente trabajo centra su estudio en la séptima sesión del seminario de Derrida, que corresponde a la primera sesión del segundo volumen publicado. De todas maneras, aunque esa sesión capitalice su línea de fuerza, el artículo no se limita con exclusividad a ese texto, sino que recurre a otros lugares de la obra escrita de Derrida para tratar de dar cuenta del interés de la deconstrucción en el pensamiento heideggeriano del don. ¿Es ontológicamente posible la *Gelassenheit*? ¿Cuál es la relación entre el “*laissant-rester*” de Derrida y la “*Gelassenheit*” de Heidegger? ¿Qué significa estar tranquilo?

2. Análisis de la séptima sesión de *Donner le Temps II*

“*Rester tranquille*”² son las dos primeras palabras del segundo volumen del seminario *Donner le temps*, titulado por eso *Donner le temps II*, y editado por Laura Odello, Peter Szendy y Rodrigo Therezo en la editorial Seuil, en el año 2021, aunque el seminario no empiece aquí propiamente, sino seis sesiones atrás. Quizá por eso había necesidad o conveniencia de un llamamiento a la calma. Incluso de un deseo de silencio. “*On voudrait bien rester tranquille*”³ es la segunda frase de esta primera sesión que, en realidad, es la séptima. Derrida se pregunta qué querría decir ese “*rester*” y también “*laisser tranquille*”, como si además de calma o paciencia también se solicitase paz, dejar en paz y en calma, o incluso soledad, dejar solo. Déjame en paz, no me acuses, cállate. No me apliques tus categorías y, especialmente, no me hagas culpable, no me las impongas ni me pidas nada, no me exijas ni pretendas nada, no estoy en deuda contigo, no me endeudes ni me esclavices, no me quites ni me expropies nada, ni siquiera mi tiempo. Déjame en paz, en calma, en silencio, solo y tranquilo. Pero también tranquilízate, *ne t’inquiète pas*, pues no me debes nada por dejarme tranquilo, tranquilo porque no te voy a pedir nada a cambio de la tranquilidad. Quizá cuando decimos “no te preocupes”, “*ne t’inquiète pas*”, lo que quisiéramos expresar es la posibilidad de un don sin deuda, cierto “ve tranquilo”, sin compromiso ni obligación ni déficit, ni adeudo, ni pasivo, ni débito. Eso es, también, estar tranquilo.

Me parece que la cuestión de la sesión, y del seminario, en suma, va por aquí. La pregunta sería: ¿se puede dejar en paz al otro, en calma, en silencio, solo y tranquilo,

² Derrida, J., *Donner le temps II*, París, Seuil, 2021, p. 31.

³ *Ibidem*.

sin endeudarlo y sin abandonarlo? ¿Es este el significado de “dejar ser al otro”?

Derrida lo formula del siguiente modo: “*Peut-on penser un laisser ou un reste qui soit étranger au système de la dette, de la dette réelle ou symbolique ?*”⁴, para reformular inmediatamente la frase y así evitar el “on” que, según él, todavía muestra un sujeto activo, aunque impersonal: “*le laissant ou le restant peut-il laisser ou être laissé ou rester hors du système de l’endettement, c’est-à-dire de l’accusation, de la catégorie (du catégoirein), de la culpabilité, c’est-à-dire, pour faire un mot, sans accusé de réception?*”⁵.

La cuestión radica en el acercamiento de los conceptos *laissant-rester* y *Gelassenheit*, pues esa *Gelassenheit*, que en alemán corriente significa tranquilidad o serenidad, es la que Heidegger unirá a cierto “dejar ser” (*Lassen*). Sin embargo, a pesar de que esta relación es anunciada por Derrida al principio del volumen *Donner le Temps II*, el propio Derrida anuncia que deja esta relación para más tarde, como dándole su tiempo para dejar que la relación misma tenga lugar, para, por así decirlo, dejarla ser.

Es desde este momento que la cuestión de fondo que aquí rastreamos queda planteada. Sin embargo, la relación entre cierta quietud y el “dejar ser” no llegará sino más tarde. Al final, cuando se acabe el día o el seminario o el amor o la vida misma. En este sentido, Derrida encuentra necesario plantear la relación entre el “dejar ser” y el abandono para, precisamente, abandonarla. Esto es, para no dejar espacio al abandono dentro del “dejar ser”. Y veremos aparecer, en el margen del manuscrito, la relación entre el amor y el abandono, en el momento en que Derrida se pregunta directamente qué significa estar o dejar tranquilo y si esa modalidad del estar o permanecer (*rester*) o del dejar (*laisser*) permanecer puede plantearse de alguna forma que sea ajena a la cuestión de la deuda y del deber, pero también a la cuestión de la indiferencia, de la apatía y del abandono.

Qu’est-ce que rester ou laisser tranquille ? Qu’est-ce que rester ou laisser, d’abord ? et cela peut-il excéder l’ordre de la dette, du devoir, de l’avoir, de la culpabilité et de la loi ? Cela peut-il excéder cet ordre sans toutefois le faire par indifférence ou apathie ? Par exemple – peut-on laisser qui on aime tranquille, en paix, peut-on laisser être l’autre (et que veut dire alors être) autrement que par indifférence, par amour, bien sûr, et sans indifférence ou détachement.⁶

Precisamente, en el margen de esta cita, todavía muy cerca del inicio del segundo volumen del Seminario *Donner le Temps* que Derrida nunca publicó en vida, utiliza dos veces la palabra “abandono”, y en dos sentidos o direcciones distintas, incluso opuestas. La primera vez, matizando el término “*amour*”, Derrida escribe “*par abandon*”⁷. La segunda vez, para elucidar el término “*détachement*”, Derrida escribe “*sans abandon*”⁸.

¿Es posible dejar al otro tranquilo, por amor o interés en el otro, antes de toda deuda y dejarlo, así, ser otro? ¿Es posible abandonar por amor y sin abandono al otro para seguir queriéndolo sin indiferencia, pero en una distancia que permita la

⁴ *Ibidem*, p. 32.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 33.

⁷ *Ibidem*, nota 1.

⁸ *Ibidem*, nota 2.

soledad, la tranquilidad de la soledad y no implique deuda o compromiso alguno que deba ser devuelto? La importancia de este inquieto planteamiento inicial se revela fundamental pues para Derrida aquí se juega tanto la cuestión del don como la cuestión del perdón. Ambas son cuestiones de gran calado para Derrida y, en esa medida, han merecido un seminario para cada una. Y aunque entre ambos seminarios existe un tiempo de dos décadas -el seminario *Donner le temps* fue impartido en 1978-79 y el seminario *Le parjure et le pardon* fue impartido en 1997-99-, en el seminario de los años setenta ya encontramos de forma explícita la relación entre el don, el perdón y la tranquilidad:

La question du don – ou du pardon – serait alors de savoir s’il est possible de laisser l’autre quitte ou tranquille ou de rester quitte ou tranquille sans indifférence ni abandon mais aussi sans acquittement, sans procès de dette, fût-elle symbolique, sans loi ni devoir.⁹

Si bien la relación que Derrida investiga nos constriñe a una interpretación conjunta del don y del perdón con la cuestión del dejar ser al otro, parece haber una clara oposición entre, por un lado, el don, el perdón y la tranquilidad, y, por otro lado, la indiferencia, el abandono, la absolucón, la deuda y el deber. En la medida en que la tradición parece haber mezclado siempre ambos lados de la oposición, confundiendo las partes e incluso haciéndolas causa eficiente unas de otras, Derrida se agita y se intranquiliza. No está tranquilo con la tradición ni con los ejemplos que ha trabajado en *Donner le temps I*, particularmente Marcel Mauss, Lévi-Strauss y Lacan, porque comportan los valores siguientes: oposición sujeto/objeto, preferencia teleológica por el conocimiento objetivo, determinación objetivante de la cosa, teoría del inconsciente, semio-lingüística estructural, predominio del significante en Lévi-Strauss o Lacan, etc.¹⁰. Por eso Derrida rechaza expresamente la tradición del don, especialmente la antropológica, que consiste en analizar el don como algo que alguien da a otro alguien y que inaugura una economía circular de la deuda haciendo necesario un contra-don que vendría a anular el don que, finalmente, no daría nada. Motivo por el cual Derrida recurre a Heidegger en cuanto pensador que trabaja el problema del don en su determinación misma. Heidegger habla de la cosa sin necesidad -al menos no esencial y definitiva- de hablar de sujeto, de objeto, de consciente o de inconsciente, de signo (significante o significado), de residuo o de afecto, etc.¹¹. Heidegger quiere acercarse a pensar la cosa desde cierto más allá o más acá de la ciencia y de la lógica, justamente en la medida en que la ciencia y la lógica no permiten pensar ya la cosa, lo cual sería lo mismo que decir que no permiten pensar. Así, la ventaja de los textos de Heidegger no radica en poseer una verdad más apropiada sobre el don sino en que permiten pensar el don apropiadamente. Y el texto de Mauss, no.

Il interroge les structures existenciales et originaires du Dasein qui rendent possible la dette, la culpabilité, etc., comme elles rendent possible (c’est l’objet d’autres analyses) la symbolisation, la signification, le langage, le socius, le sujet ou l’inconscient, etc. Bref, pour que tel endettement soit possible, il faut que le Dasein soit originairement – non pas

⁹ *Ibidem*, p. 34.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 35-36.

¹¹ *Ibidem*, p. 36.

fautif ou coupable – mais culpabilisable, endettable, etc. Quel est l'être du Dasein (pas l'homme, ni le sujet, ni la conscience, ni l'inconscient) qui rend possible qu'il se sente responsable – répondant de – en général < ? > Voilà la question.¹²

Esta responsabilidad, que centrará la línea de fuerza de la sesión, no será óptica sino ontológica, pues siempre remitirá de forma indefinida en Heidegger al ser del ente. Entonces, semejante responsabilidad original del *Dasein* no vuelve culpable al *Dasein* delante de nada ni de nadie, apartándose así de cualquier pecado original del que habría que resarcirse o limpiarse o curarse, y que habría que perdonar, sino que lo único que esta responsabilidad original del *Dasein* comporta es la eventual posibilidad de ser responsable en el plano óptico. Con todo, aunque la responsabilidad originaria sea más pesada que cualquier responsabilidad óptica, por grave que esta sea, la cuestión de Heidegger no se dirige a cuantificar el peso de la responsabilidad ni a enfrentar una responsabilidad que sería originaria contra otra que sería derivada o eventual, sino que la cuestión que intenta responder Heidegger se limita a cómo es posible la responsabilidad, cómo es posible que haya deuda, ley moral, culpabilidad, efectos de deber, etc. ¿Bajo qué condiciones es posible? ¿Qué debe ser el ser del *Dasein* para que eso sea posible?

Derrida observa con agudeza que, si bien no cargamos de responsabilidad alguna al *Dasein* por el hecho de preguntarnos acerca de la posibilidad de la responsabilidad del *Dasein*, también es cierto que, en el mismo gesto, al intentar una respuesta, al hacerse cargo de la necesidad misma de responder, ya se está asumiendo una responsabilidad que viene dada, posibilitada, inyucida por el ser mismo del *Dasein*¹³. Por este motivo Derrida se va a interesar por el parágrafo 58, “Comprensión de la llamada y culpa”, de *Ser y Tiempo*¹⁴, justamente allí donde Heidegger realiza un análisis del *Schuldigsein*. Término que Derrida confiesa tener dificultades para traducir, pues portaría el sentido de ser responsable-culpable, es decir, de estar en cierta manera endeudado, siempre y cuando logremos pensar ese endeudamiento antes o más allá del concepto antropológico de deuda. Es ese plus, ese más allá o más acá del pensamiento lógico y antropológico que encontramos en Heidegger lo que va a interesar a Derrida, pues es ahí donde cierta inquietud se manifiesta, y quizá se pueda resolver, ontológica y temporalmente, y a la que habría que darle tiempo, esto es, dejarla ser. Ese plus, que es un *plus de rien*, dice Derrida, es el que “*accumule toutes les indéisions et laisse la conclusion tranquille, la laisse à sa chance*”¹⁵, dejando claro que la inquietud no se esencializa allí donde falta una conclusión, sino precisamente donde esta se precipita, donde no se la deja ser.

Debido a la importancia del parágrafo de *Ser y tiempo*, Derrida se detiene a enumerar cuatro sentidos de *Schuldigsein*:

1- *Schuldigsein*, que, si bien se traduciría por ser culpable o responsable, Derrida destaca que el uso de esta palabra en Heidegger no se puede limitar al ámbito ético o jurídico porque, precisamente, es aquello que viene a explicar esos ámbitos. Por lo tanto, es anterior u originaria (y aquí anterior no tiene sentido lógico ni cronológico) al ser culpable o responsable. De ahí la dificultad de la traducción. Más que ser

¹² *Ibidem*, p. 39.

¹³ *Ibidem*, p. 41.

¹⁴ Heidegger, M., *Ser y tiempo* (trad. J.E. Rivera), Madrid, Trotta, 2023, pp. 274-282.

¹⁵ Derrida, J., *Donner le temps II*, *op. cit.*, p. 38.

culpable, se trata de un “tener que responder en general”, es decir, de cierta apertura ontológica que sería aquella estructura del *Dasein* que vendría a posibilitar que alguien fuese eventualmente culpable. Y en este “*avoir à répondre*” existencial se privilegia el sentido de la escucha “*comme entendre et entendre parler, sens de l’écoute comme entendre qui obéit librement*”¹⁶. Por lo tanto, solo podría ser culpable, ónticamente, un ser que habla y escucha ontológicamente. Derrida destaca de este primer rasgo de *Schuldigsein* que no es consciente ni pertenece al orden del conocimiento, sino que los precede. Lo cual le permite tirar un puente hacia el inconsciente, cosa que Heidegger, por supuesto, no hace.

2- Este “*avoir à répondre*” es inseparable de la *Unheimlichkeit* del *Dasein*. Esta “inquietante extrañeza” une de nuevo a Heidegger con Freud. Y es esta extrañeza la que vuelve posible y, a la vez, imposible, los proyectos fundamentales, como ya indicaba Derrida en *Espectros de Marx*, un libro donde la inquietud sobrevuela todas sus páginas, aterrizando explícitamente en muchas de estas, tal y como podemos reconocer a continuación:

Fréquent, décisif et organisateur, le recours que fait celui-ci, dans *Sein und Zeit* et ailleurs, à la valeur de *Unheimlichkeit*, nous pensons qu’il reste en général inaperçu ou négligé. Dans les deux discours, celui de Freud et celui de Heidegger, ce recours rend possibles des projets ou des trajets fondamentaux. Mais il le fait tout en déstabilisant en permanence, et plus ou moins souterrainement, l’ordre des distinctions conceptuelles mises en oeuvre. Il devrait inquiéter aussi bien l’éthique et la politique qui s’ensuivent implicitement ou explicitement.¹⁷

Cabe precisar que la apertura de la llamada a responder del *Schuldigsein* no viene de nadie ni se dirige a nadie. En la medida en que no “viene de” ni se “dirige a” provoca precisamente la respuesta. Esta provocación fundamental es la que se relaciona con la *Unheimlichkeit*, con la afamiliaridad o extrañeza inquietante que no interpela a alguien determinado pero cuya interpelación no es indiferente. Esta llamada no apunta a ningún ser ideal sino, al contrario, a lo más individual o singular del *Dasein*. Eso es también lo extraño, lo no familiar, la *Unheimlichkeit*, a saber, la absoluta e irremplazable singularidad que no retrocede hacia un origen común y absoluto, sino que se abre necesariamente hacia la diferencia. Por lo tanto, la estructura o el cuerpo de la *Unheimlichkeit* “*est en rapport essentiel avec un don étrange sans donnant, sans donné, et qui pourtant enjoint, somme, appelle à la réponse, à la responsabilité avant toute loi et toute dette et tout devoir*”¹⁸. Y Derrida destaca que el *Dasein* se dirige a sí mismo y se reconoce en esta extrañeza; la habita desde cierta extranjería, desde una inhospitalidad consigo.

3. Derrida anuncia el tercer rasgo del *Schuldigsein* como aparentemente paradójico para adelantar, antes de presentarlo, que en realidad no lo es. O lo que es lo mismo, que solo lo parece, que solo es paradójico “aparentemente”. Si aceptamos que el *Dasein* se dirige a sí mismo y se reconoce en la extrañeza de la *Unheimlichkeit*, de aquello que está lejos precisamente del *Heim* (hogar familiar) y, por lo tanto, de la

¹⁶ *Ibidem*, p. 41.

¹⁷ Derrida, J., *Espectros de Marx. L’état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 276.

¹⁸ Derrida, J., *Donner le temps II, op. cit.*, pp. 44-45.

seguridad, entonces, el *Dasein*, a través de este llamado que no llama a nadie en particular ni dice nada prefijado, se constituye propiamente en la medida en la que habita la *Unheimlichkeit*. En efecto, este movimiento es aparentemente paradójico, pero Derrida dice que esa paradoja se resuelve en el momento en que entendemos que “*Il s’agit ici d’une appropriation de l’expropriation, d’une manière propre de se rapporter à de l’impropre*”¹⁹, y que será, en el fondo, de lo que va el seminario.

4. Y, por último, hubo que esperar hasta el final, hasta el último rasgo de los cuatro anunciados, todo este tiempo para llegar al último motivo, rasgo o sentido de la responsabilidad que no es otro que el tiempo. Porque, según explica Derrida,

Toute cette analytique existentielle de l’avoir-à-répondre, de la responsa-culpabilité originaire du *Dasein* concerne le souci (*Sorge*) comme être du *Dasein* et le souci ne peut être décrit que comme structure de la temporalité du *Dasein*. Le rapport de don et de la dette originaire au temps (le donner – le temps, titre de notre séminaire) est absolument au centre de cette thématique.²⁰

En este momento Derrida define o resume *Ser y Tiempo*, siendo, según él, lo más “*pédagogiquement sommaire et trivial que possible*”²¹ como “*une tentative pour déconstruire l’ontologie traditionnelle en tant qu’elle suppose une interprétation implicite, une décision interprétative implicite du temps*”²². Es decir, *Ser y tiempo* es aquella deconstrucción de la ontología tradicional que ha privilegiado un concepto vulgar de tiempo fundamentado en el presente. Esto significaría que la deconstrucción es, al menos en un sentido, necesariamente heideggeriana.

Es entonces, ya en la página 47, a punto de acabar la sesión, cuando parece empezar a hacerse cargo de Heidegger. Y anuncia que va a utilizar dos hilos conductores o, más bien, dos vías de insistencia distintas pero indisociables. Una consiste en seguir aquellos textos que abordan y/o tematizan el *es gibt*, que, según él, va cogiendo fuerza en los textos heideggerianos poco a poco. Por otro lado, o por esta otra vía distinta pero indisociable, abordará toda una serie de textos que conciernen a la *cosa*. Y es precisamente de este segundo hilo del que va a tirar en primer lugar, privilegiando especialmente el *Origen de la obra de arte* (1935-36), *La pregunta por la cosa* (1935-36) y la conferencia *La cosa* (1950-51), así como varios de los textos incluidos en *De camino al habla* (*artículos y conferencias entre 1950-59*).

Antes de despedirse, Derrida se toma todavía un tiempo para anunciar el inicio de la siguiente sesión, enunciado que partirá, por un lado, del concepto de verdad como abertura o desvelamiento (*Alêtheia*) y no como adecuación del intelecto a la cosa. Y aprovecha ahí Derrida para recordar que Lacan decía que todos los grandes pensadores la pensaron de esta última forma. Los editores del volumen destacan a pie de página que, en la sexta sesión del seminario, sesión inédita, Derrida deja claro que Lacan se equivoca, o bien porque ha leído poco a Heidegger o bien porque no lo considera un gran pensador. Por otro lado, Derrida también anuncia que abordará la *Dichtung*, no como la poesía en cuanto género literario, sino como aquello que se encuentra en el origen de todas las artes en cuanto abertura de estas, “*comme*

¹⁹ *Ibidem*, p. 45.

²⁰ *Ibidem*, p. 46.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

*l'ouverture de l'art au se-mettre-en-oeuvre de la vérité*²³. Y adelanta que una de las tres formas en las que se instituye la verdad, según Heidegger, en concreto la primera de las tres formas o modos a través de los cuales la *Dichtung* instituye la verdad es, precisamente, el don.

Y acaba la sesión, ahora sí, con dos indicaciones de lectura²⁴:

1- ¿Qué es una cosa en la obra de arte? Para responder es necesario hacer previamente un ejercicio de desmontaje o sustracción de todas las determinaciones de la cosa, especialmente de la cosa como objeto (*hylé/morphé-eidos; aistheton/noeton; upokeimenon/sumbebekos*).

2- Recomienda leer *La esencia de la verdad* para buscar ahí cómo la historia de la verdad se dirige hacia un lugar más originario que el de la historia como adecuación, y que la hace posible. Derrida recomienda esta lectura, no solo para la comprensión del concepto de verdad, que Heidegger opone a la verdad como adecuación (la verdad en Heidegger no tiene que ver con la lógica, sino con la fenomenológica, no tiene que ver con el conocimiento, sino con el acontecimiento y no es afirmación, antes bien sería afirmación-negación, desvelamiento-ocultación), sino porque en ese texto Heidegger recurre al léxico del dar y del donar y de la donación, al darse a uno la libertad en el sentido de darse en la abertura. Y todo este léxico con el que Derrida acaba la sesión es precisamente el mismo con el que la empezó. Derrida vuelve y explica así la referencia al dejar ser, un dejar que se situaría ya muy lejos del concepto tradicional de abandono: “*Le laisser du laisser être (Seinlassen) n’a plus le sens courant du ‘renoncer à’ ou ‘se détourner de’ mais au contraire, c’est une façon de s’adonner, de s’engager, de se compromettre, de se livrer à*”²⁵. Esta forma de comprometerse, de dejar ser en la verdad de la abertura sin imposición, dando sin dar nada, es necesariamente un abandono sin abandono, un dar desinteresado sin desinterés. Una especie de déjame solo pero no te vayas. Sin duda, para que semejante “dejar ser” tenga su lugar en el tiempo haría falta tiempo, de la misma manera que hacía falta “*rester tranquille*” porque el seminario todavía iba por la mitad, y el segundo volumen dedicado a Heidegger -y editado póstumamente- acaba de empezar.

3. La inquietud de Derrida

Pourquoi ne sommes-nous pas quittes? Autrement dit pas tranquilles? Vous savez que quitter veut dire tranquille. On est tranquille, comme la mer, on est apaisé, pacifié, *quietus*, *quieti*, laissé en paix, tranquillisés parce qu’on a payé sa dette, parce qu’on s’est acquitté. Quitte (être quitte), quitter et acquitter ont tous un certain rapport à cette quiétude.²⁶

Ya hemos visto que Derrida parece no estar tranquilo, y que esa inquietud se extendía, al menos, desde el seminario *Donner le temps* (1978-79) hasta el seminario *Le parjure et le pardon* (1997-99). Entre ambos seminarios, cabe destacar otro momento de especial inquietud en la escritura de Derrida. Esta vez no se

²³ *Ibidem*, 49.

²⁴ *Ibidem*, pp. 49-50.

²⁵ *Ibidem*, p. 50.

²⁶ *Ibidem*, p. 34.

manifiesta en un seminario, sino en la célebre conferencia que Derrida pronunció en la Universidad de California (Riverside), y en dos sesiones, durante los días 22 y 23 de abril de 1993. El resultado de aquella conferencia es la obra *Spectres de Marx*, en la que se pone de manifiesto una especial intranquilidad a partir de las plagas del nuevo orden mundial que Derrida enumera en esa obra, especialmente en la quinta, y que recuerda cómo la tranquilidad política de hoy se consigue a través de la adquisición de aquello que fundamenta y origina la inquietud misma. Esto es, cierto fantasma económico. “*C’est bien connu —dice Derrida en *Spectres de Marx— l’argent, et plus précisément le signe monétaire, Marx les a toujours décrits dans la figure de l’apparence ou du simulacre, plus précisément du fantôme*”²⁷. El carácter espectral del dinero, y su poder para atemorizar, poder propio de los fantasmas, ya fue descrito por Marx en su obra y es retomado por Derrida, especialmente en *Spectres de Marx*. En concreto, bajo una forma determinada de sometimiento generalizado no solo del cuerpo de trabajadores y ciudadanos, sino también de los Estados, que se conoce como deuda exterior o externa. Sometimiento, pues, tanto individual como nacional e internacional, que conecta de nuevo con la inquietud manifestada en el seminario *Donner le temps*. ¿Cómo estar tranquilos? Sin embargo, me parece que esta problemática no concierne solo al ámbito político, a la cuestión de la soberanía política y a la economía política en general, sino también, o antes bien, a una cuestión filosófica que está en la raíz de aquellos problemas políticos. Así observamos, en el curso del análisis, cómo la cuestión de la deuda, por lo que tiene de inquietante, es, impropriamente y en el fondo, fantológica. Para hablar de la economía de la deuda, Derrida nos remite al seminario *Donner le temps*, tal y como hace en varios lugares de *Spectres de Marx*. Ambos textos forman un círculo anti-deuda y una denuncia de la intraquilidad. Como ya hemos recordado, Derrida empieza la séptima sesión del seminario *Donner le temps*, enigmáticamente, con la expresión “*Rester tranquille*”²⁸. ¿Por qué tanta insistencia en la tranquilidad, ya en aquel seminario del 1978-1979? Derrida llama a la calma, como emulando a Hamlet (Acto I, escena V) cuando le dice al aparecido: “*rest, rest, perturbed Spirit!*” [en francés: “*Calme-toi, calme-toi, esprit inquiet*”], pasaje que Derrida cita al principio del capítulo primero de *Spectres de Marx*, titulado, “*Inyunciones de Marx*”²⁹. Pero ya en aquel seminario de finales de los setenta, como hemos visto, Derrida se pregunta qué querría decir el “*rester*” de “*rester tranquille*”, y también el “*laisser*” de “*laisser tranquille*”, ya entonces intranquilo ante la intranquilidad que la deuda impone al sujeto endeudado, e intranquilo ante el abismo que esa deuda instala entre aquel sujeto y su calma, su paciencia, también su paz, su imposibilidad de estar en paz y en silencio, o incluso, de que le dejen en soledad, solo y tranquilo.*

En la raíz de la tranquilidad está el verbo *quiescere* (calmarse, reposar), el *quietus*, latín popular, y el *quietus*, latín clásico, que significa “estar en reposo”. Según la nota etimológica del diccionario francés *Le Petit Robert*: “*du sens premier de quietus, on aboutit à celui de ‘libéré (de son travail)*””. Así componemos también los sentidos de quiescente (aquello que está quieto, pero podría moverse, inactivo), la quietud (que en teología se refiere a la paz mística del alma), y, en francés, la *quittance* (recibo), aquello que te libera de una obligación o deuda, lo que nos llevaría también

²⁷ Derrida, J., *Spectres de Marx*, op. cit., p. 80.

²⁸ Derrida, J., *Donner le temps II*, op. cit., p. 31.

²⁹ Derrida, J., *Spectres de Marx*, op. cit., p. 20.

en francés al verbo *acquitter*, absolver, y al nombre *acquittement*, absolución, que en definitiva sería el perdón de la deuda. Una vez liberado de la deuda a través de cierto contra-don, toda vez que el deudor está en paz con el acreedor, es entonces cuando puede estar tranquilo y descansar: “aquietencia”, que hoy conserva el sentido de consentimiento o asenso callado. Y todavía podríamos resaltar un último derivado de esta quietud del *quietus* y del *quiescere*, un plus de la quietud, cierta hiper-quietud o re-quietud que sería el *réquiem*, el descanso o la quietud eterna. No podemos dejar pasar por alto cómo la tranquilidad definitiva que nos ofrece la liberación de una deuda se alcanza, en último caso, con la muerte. La pena de muerte sería, como apunta Derrida en su *Séminaire La peine de mort*, el pago de la deuda más gravosa posible, dar la vida para saldar una deuda impagable, imperdonable. Y toda la cuestión de la deuda externa en las relaciones internacionales remite sin duda a esta idea de la deuda impagable. *Quietus*, como participio de *quiescere*, también significa callado o silencioso³⁰, concretamente en su forma del latín tardío *quietare* que significa aquietar, estar quieto o hacer callar. Y, por último, pero no menos importante, dejar tranquilo también es dejar solo. Completamente solo, como confesaba estar Derrida al principio del último seminario que impartió en la École des Haute Études en Sciences Sociales de Paris. Y es justo al inicio de ese seminario, *Séminaire La Bête et le souverain II*, donde Derrida confiesa que conoce una frase todavía más inquietante que “*je suis seul(e)*” (“*terrifiante*” y “*terriblement ambiguë*”, dice Derrida), a saber: “*je suis seul(e) avec toi*”³¹. En esta frase desoladora, pero no solitaria, en esa soledad con el otro, me parece que radica el asunto crucial que une la deuda a la inquietud, no solo política o económicamente, sino, en primer lugar, filosóficamente. El asunto, según hemos visto, estribaría en saber si es posible dejar tranquilo al otro, pero sin abandonarlo. Dicho de otro modo, la cuestión es saber si se puede dejar ser al otro sin imposición, pero sin descuido. Y para pensar esta posibilidad de apariencia paradójica que consiste en dejar ser al otro, es decir, dejar tranquilo, en silencio y solo al otro, pero sin abandonarlo, Derrida no solo va a recurrir a Marx, sino también, como ya hemos explicado, a Heidegger. Es el momento en el cual, en *Donner le temps II*, antes incluso de analizar el *es gibt* en *Zeit und Sein*, Derrida destacaba el término *Gelassenheit*, que en alemán corriente traduciríamos por “serenidad” o “tranquilidad” vulgar, por así decirlo, pero que Heidegger relacionaba con el *Lassen*, con el “dejar ser”. Un dejar ser que no implicará el descuido, sino el cuidado (*Sorge*). Por otra parte, en el segundo volumen del *Séminaire La bête et le souverain (2002-2003)*, analizará el ser en soledad, como concepto fundamental de la metafísica, para relacionarlo precisamente con el *Mitsein*. “*La solitude elle-même, [...] dès lors qu’elle suppose transcendance et langage, elle suppose aussi, comme solitude en tant que telle, comme robinsonophilie, robinsonocratie, robinsonocentrisme, si vous voulez, [la solitude suppose] le Mitsein et le Miteinandersein*”³². La soledad, pues, supone al otro, está con el otro, y la obra de Derrida la evoca desde aquel *Donner le temps* hasta su último *La bête et le souverain*. Por el camino, en *Spectres de Marx*, vuelve a apelar a Heidegger y a la cuestión del don y de la deuda, esta vez relacionándolo directamente con una llamada a la justicia, al don de la justicia:

³⁰ Ver Corominas, J., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Tomo IV, Madrid, Ed. Gredos, 1981 [1ª reimpresión 1985], p. 708.

³¹ Derrida, J., *Séminaire. La bête et le souverain*. Volume II (2002-2003). Paris, Galilée, 2010, p. 21.

³² *Ibidem*, p. 317.

Quel est ce don de la *Dikè* ? Qu'est-ce que cette justice au-delà du droit ? Vient-elle seulement compenser un tort, restituer un dû, faire droit ou faire justice ? Vient-elle seulement rendre justice ou au contraire donner *au-delà* du devoir, de la dette, du crime ou de la faute ?³³

[...]

Il s'agit bien en tout cas de donner. De donner la *Dikè*. Non pas de *rendre justice*, de la rendre en retour, selon le châtement, le paiement ou l'expiation [...] Il y va d'abord d'un don sans restitution, sans calcul, sans comptabilité. Heidegger soustrait ainsi un tel don à tout horizon de culpabilité, de dette, de droit et même, peut-être, de devoir.³⁴

Es esta necesidad de pensar el don antes de toda lógica económica y política la que llama la atención de Derrida sobre Heidegger, y es esa misma necesidad la que quisiera ligar aquí a la quinta plaga del nuevo orden mundial anunciada por Derrida en el capítulo “*Usures*” de *Spectres de Marx*, a saber, “*L'aggravation de la dette extérieure et d'autres mécanismes connexes affament ou acculent au désespoir une grande part de l'humanité*”³⁵. La adquisición de deuda, ya sea individual, nacional o internacional, calma ciertamente los problemas más acuciantes, pero activa una lógica autoinmunitaria que no hace más que gravar y agravar, a la larga, aquellos y otros problemas. Es decir, la tranquilidad que trae el don monetario aviva el fantasma de la inquietante inquietud que supone el deber del contra-don y la necesidad de la restitución. Esta lógica económica del capital, que ya describieron Marx y Engels en 1848 en el *Manifiesto Comunista*, sigue siendo hoy la principal arma de sometimiento político a nivel global, y a medida que esta se expande, la justicia se aleja.

4. Conclusión: Derrida - *das Unheimliche*

¿Qué pasaría si aplicamos aquella definición de justicia entendida como un dar sin restitución, sin cálculo, sin contabilidad, sin deuda y sin deber al derecho que hoy defiende a la economía de libre mercado? En el fondo, la idea de la justicia que parece latir en el concepto de la tranquilidad, en el *Lassen* de la *Gelassenheit* heideggeriana y en el *donner la Diké*, es precisamente un “dejar ser” al otro. Aquel “dejar ser” que Derrida interrogaba en profundidad desde el seminario *Donner le temps*. No someter al otro a una deuda impagable, imperdonable, pues esto supondría no dejar ser al otro, anular toda alteridad y hacer sonar la inquietud más inquietante al tono del réquiem del otro, sino, por el contrario, asegurar el último elemento de inquietud que Derrida resalta en Heidegger, y también en Freud, y también en Marx, a saber: la *Unheimlichkeit* del otro. La paradoja de la tranquilidad consistiría en que esta se asegura en la medida en que se deja venir la inquietante extrañeza del otro. Dar tranquilidad, ser justo con, dejar ser al otro pasaría, en primer lugar, por dejar venir la inquietante *Unheimlichkeit* del otro, que hace que el otro sea otro y que viene a romper la quietud de lo mismo. Parece claro que lo inquietante de la figura de Marx, esto es, su espectro, aquello que todavía no ha sido recibido, y lo que esta figura inquieta todavía hoy, es lo que Derrida privilegia en 1993 en California.

³³ Derrida, J., *Spectres de Marx*, op. cit., pp. 51-52.

³⁴ *Ibidem*, p. 53.

³⁵ *Ibidem*, p. 136.

Quizá por eso Derrida dice al final de *Spectres de Marx* que “*le sous-titre de cette adresse aurait donc pu être: ‘Marx - das Unheimliche’*”³⁶. Y de la misma manera, lo inquietante de la figura de Derrida, aquello que privilegiamos nosotros hoy, no es solo su puesta en cuestión del concepto de tranquilidad y de dejar ser, sino también la llamada de alerta ante tantos motivos para la inquietud que el mundo actual, basado en la deuda y el endeudamiento del otro, nos impone. No cabe el sosiego ante tal desazón, y los textos de Derrida siguen alertando de lo inquietante que es no respetar la inquietante extrañeza del otro. Por eso, parafraseando a Derrida, quizá el subtítulo de este texto podría haber sido “Derrida - *das Unheimliche*”.

5. Bibliografía

- Corominas, J., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico. Tomo IV*, Madrid, Ed. Gredos, 1981 [1ª reimpresión 1985].
- Derrida, J., *Donner le temps, I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991 [Trad. cast. Cristina de Peretti, *Dar (el) tiempo*. Barcelona, Paidós, 1995].
- Derrida, J., *Donner le temps II*, Paris, Seuil, 2021.
- Derrida, J., *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993 [Trad. cast. de J. M. Alarcón y C. de Peretti. *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995].
- Derrida, J., *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2008 [Trad. Cast. de Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, Buenos Aires, Ed. Manantial, 2010].
- Derrida, J., *Séminaire. La bête et le souverain. Volume II (2002-2003)*. Paris, Galilée, 2010 [Trad. cast. de Cristina de Peretti, Luis Ferrero y Delmiro Rocha, *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*. Buenos Aires, Ed. Manantial, 2011].
- Derrida, J., *Séminaire. La peine de mort. Volume II (2000-2001)*, Paris, Galilée, 2015 [Trad. cast. de Delmiro Rocha, *La pena de muerte. Vol. I*, Madrid, La Oficina de Arte y Ediciones, 2017].
- Derrida, J., *Le parjure et le pardon. Vol. I. Séminaire (1997-1998)*. Paris, Seuil, 2019.
- Derrida, J., *Le parjure et le pardon. Vol. II. Séminaire (1998-1999)*. Paris, Seuil, 2020.
- Heidegger, M., *Caminos de Bosque*, Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1995 [2010].
- Heidegger, M., *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987 [1990].
- Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, Trad. cast de E. Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- Heidegger, M., *Hitos*, Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000 [2001].
- Heidegger, M., *La pregunta por la cosa*, Trad. cast. Gómez del Valle, Editorial Palamedes, 2009.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Trad. cast. de J.E. Rivera, Editorial Trotta, 2023 [3ª edición, 6ª reimpresión].
- Heidegger, M., *Tiempo y ser*, Trad. cast. de M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque, Madrid, Editorial Tecnos, 1999 [2000].

³⁶ *Ibidem*, p. 276.

Marx, K y Engels, F., *Manifiesto del Partido Comunista*, México, Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, 2011.

Shakespeare, W., *Hamlet*, Biblioteca Virtual Universal, 2011.